

Nietzsche y la teoría crítica*

Peter Pütz

Después de 1945, Nietzsche perdió prestigio en Alemania. En un principio, su obra fragmentaria no parecía apropiada para despejar el desastre; más tarde, sus visiones radicales ayudaban muy poco para la construcción de un Estado moderado. Pero incluso fue más fuerte la sospecha (infundada) de que Nietzsche había creado el fascismo. A muchos les hubiera gustado mandar al filósofo a Nuremberg para que cargara con la responsabilidad de la que ellos mismos intentaban escapar. Fue declarado culpable por los hechos de aquellos que se habían apropiado de sus ideas. La condena más dura contra Nietzsche llegó del tribunal de los marxistas ortodoxos: se referían a él como nada menos que un prefascista asesino de la razón. Incluso Lukács no ha podido proporcionar un veredicto mejor. Mientras que sí reconoce el «extraordinario talento» de Nietzsche, Lukács mantiene que la «proximidad intelectual de Nietzsche con el hitlerismo [...] era objetivamente incluso mayor» de lo que Bäumler y Rosenberg hubieran imaginado.¹

La evaluación de la teoría crítica hacia Nietzsche es bastante distinta. A primera vista, sorprende el hecho de que la Escuela de Francfort ni siquiera se diera cuenta de él. Los maestros de Horkheimer, Adorno, Habermas y Schmidt eran Kant, Hegel y Marx. Al menos a los dos últimos Nietzsche los consideró extraños e irrelevantes. ¿Qué le importaban a él la dialéctica y la política económica? Y ¿qué pensaba de las teorías de la Ilustración y de la emancipación? Irracionalismo, esteticismo y vitalismo han sido siempre las etiquetas con las que sus oponentes, si no conseguían rebatirle, por lo menos solían desestimarle. Desde una perspectiva tan archivista, la filosofía de la vida parece totalmente extraña a la Escuela de Francfort.

Por otro lado, y dado que la teoría crítica no considera los fundamentos —ni siquiera los suyos— como si fueran verdades últimas, e intenta reconocer las valoraciones y sus principios —de nuevo incluso los propios— como si estuvieran condicionados históricamente; es por todo ello que la teoría crítica no acepta ningun-

* *Telos*, 1981-82, n° 50. Publicado originariamente en *Nietzsche Studien*, Vol. III (1974), pp. 175-191. Traducido por David J. Parent.

¹ Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, en *Werke*, Vol. IX (Neuweid, 1962), p. 330 y 336.

no de los retratos habituales de Nietzsche sin criticarlos. Por tanto, no acepta el Nietzsche de Bäumler, Lukács o Bertram.

A primera vista, la teoría crítica parece estar más cerca de la interpretación que hace Bertram de Nietzsche, despertando su interés el ejemplar y personal destino de Nietzsche. Al lado de tantos otros que nacieron alrededor de final de siglo, Benjamin y Adorno no pueden escapar de la fascinación de esta tragedia intelectual y personal. Benjamin menciona que siente la presencia de Nietzsche en el paisaje de Engadin cuando estuvo allí con 19 años.² Más de medio siglo más tarde, Adorno viajó a Sils Maria y mencionó que pudo sentir la presencia persistente de Nietzsche en el paisaje. Adorno visitó también junto con Marcuse al último superviviente del lugar que había visto a Nietzsche.³ El joven Benjamin reconoció que Nietzsche aclamó «lo heroico... sin reservas»⁴, y calificó la correspondencia con Overbeck de «estremecedora»⁵. Sin embargo, no transmitió sin crítica la gran estima de Nietzsche hacia sus escritos: el «Caso Wagner» le había inspirado «algo que, en conjunto, no puedo decir de todos los escritos de Nietzsche que conozco»⁶. Esta mezcla de críticas brota del golpe emocional de la vida de alguien que filosofó sobre sí mismo hasta su muerte. Stefan George y Thomas Mann tenían una imagen parecida de Nietzsche.⁷ En las cartas de Benjamin, queda claro que a finales de los años veinte y especialmente en los treinta, perdió el interés por Nietzsche. La adhesión de Benjamin al marxismo, por contra, no le llevó a una condena sin crítica. Con una fecha tan tardía como la de 1932, escribió éste a Scholem que en su reciente estudio de las obras de Podach no había «concluido»⁸ su crítica de Nietzsche. En su estudio, publicado el 18 de marzo de 1932, en el *Literarische Welt*, Benjamin atacaba a Elisabeth Förster y a su archivo de Nietzsche. Él acalló el *bon mot* de Friedländer sobre «la mala fama de la hermana del mundialmente conocido hermano» y denominó al archivo como un ejemplo de «filantropismo provinciano». Protestó contra las falsificaciones de la herencia literaria de Nietzsche y las macabras celebraciones de su cumpleaños durante las que el hombre enfermo supuestamente se mostraba detrás de una cortina abierta sobre una silla vestido con una toga. Aunque, como él decía en la carta, el estudio no es una crítica definitiva de Nietzsche, denota un respeto por su figura que se aleja abismalmente del «filantropismo [...] que domina al archivo de Nietzsche»⁹.

En los ensayos de Horkheimer publicados durante los años treinta en el *Zeitschrift für Sozialforschung*, se hace menos referencia a la personalidad de Nietzsche que a su obra. «Nietzsche es sólo la gran mente que, en vista de que la

² Cf. Walter Benjamin, *Briefe*, ed. Gershom Scholem y Theodor W. Adorno (Francfort, 1966), Vol. I, pp. 30 y ss.

³ Theodor W. Adorno, «Aus Sils Maria» en *Ohne Leitbild - Parva Aesthetica* (Francfort, 1967), pp. 49 y ss.

⁴ Walter Benjamin a Carla Seligson, 30 de abril, 1913, en *Briefe*, op. cit., Vol. I, p. 47.

⁵ Walter Benjamin a Gerhard Scholem, 3 de diciembre, 1917, en *ibid.*, p. 163.

⁶ Walter Benjamin a Ernst Schoen, 29 de enero, 1919, *ibid.*, p. 205.

⁷ Cf. «Nietzsche und Stefan George», en *Stefan George Kolloquium*, ed. Eckhard Heftrich, Paul Gerhard Klusmann, Hans Joachim Schrimpf (Colonia, 1917), pp. 49 a 58; y «Thomas Mann und Nietzsche», en *Thomas Mann und die Tradition*, ed. Peter Pütz (Francfort, 1971), pp. 225-249.

⁸ Walter Benjamin a Gerhard Scholem, 1 de junio, 1952, en *Briefe*, op. cit., Vol. II, p. 554.

⁹ Walter Benjamin, «Nietzsche und das Archiv seiner Schwester», en *Gesammelte Schriften*, ed. Hella Tiedemann-Bartels (Francfort, 1971), Vol. III, pp. 323 y ss.

niebla se espesaba a mediados del siglo pasado, ha conseguido una libertad de ilusiones y una perspectiva que es accesible desde las posiciones de la gran burguesía¹⁰. Horkheimer, por el contrario, rápidamente añadió que Nietzsche no encontró el centro de aquello contra lo que él luchaba, por ejemplo, la estructura de la totalidad social.

De todos los teóricos críticos, Adorno fue el más cercano a Nietzsche. Se refería a «Kant, Hegel y Nietzsche como los representantes más importantes de la gran filosofía»¹¹. En *Teoría estética* se refería con frecuencia a las observaciones de Nietzsche sobre la estética y sobre la historia de la cultura. Mientras que se oponía a temas concretos, en general reconocía el genio de Nietzsche y su «capacidad para diferenciar» y ser «mejor que todos sus contemporáneos»¹². Una causa más profunda de la apreciación de Adorno aparece en la siguiente nota: «Nietzsche, cuyo tono dominante imita constantemente el de Spengler, al no separarse ni una sola vez de una especie de complicidad con el mundo,...»¹³. Que él radicalmente no esquivara la complicidad con el mundo fue una actitud que compartió con Adorno, y ambos lucharon contra cualquier filosofía positivista y conformista.

La cercanía de Nietzsche a la teoría crítica es también evidente en las categorías y actitudes que Adorno comparte con Nietzsche. Por ello, en *La metacritica de la teoría del conocimiento*, Adorno expresó su aprecio por el reconocimiento que desde tanto tiempo se le debía, ya que la ontología ha sido siempre concebida de forma idealista: «Husserl la concibió de manera inocente en las *Meditaciones cartesianas*»¹⁴. Nadie apreció «honestamente» en mayor medida que Nietzsche la fuerza preeminente del conocimiento. Con frecuencia la denominaba la única de las grandes virtudes que nos quedan.¹⁵ La considera más vacía de valores socráticos y cristianos, y la equipara como la más alta «pasión del conocimiento»¹⁶. A pesar de una gran cantidad de reservas críticas, Habermas tampoco disimula su respeto hacia Nietzsche: en su obra *Conocimiento e interés* declara: «Nietzsche es uno de los pocos contemporáneos que combina el sentido del significado de las investigaciones metodológicas con la capacidad de introducirse ágilmente en el reino de la autorreflexión»¹⁷.

Lo que es más interesante es saber a qué punto de sus escritos se refieren los teóricos críticos de Nietzsche. Con frecuencia se le cita por casualidad. En ningún momento aparece al principio del desarrollo de una idea, como el origen de una hipótesis o axioma. Nietzsche es el más inadecuado para hacer presuposiciones. Más bien aparece al final de algunos argumentos: En *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer concluyen de hecho con las disquisiciones sobre la

¹⁰ Max Horkheimer, *Kritische Theorie*, ed. Alfred Schmidt (Frankfort, 1968), Vol. I, p. 274.

¹¹ Theodor W. Adorno, «Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie» (Frankfort, s/f), p. 43.

¹² Theodor W. Adorno, *Aesthetische Theorie*, in *Gesammelte Schriften*, ed. Gretel Adorno y Rolf Tiedermann (Frankfort, 1970), Vol. VII, p. 303.

¹³ Theodor W. Adorno, «Spengler...» en *Prisms* (Londres 1967), p. 65.

¹⁴ Theodor W. Adorno, «The Metacritique of Epistemology», *Telos*, 38 (invierno de 1978-79), p. 80.

¹⁵ *The Philosophy of Nietzsche* (Nueva York, 1927), pp. 28, 324, 531 y ss.

¹⁶ *The Complete Works of Friedrich Nietzsche*, ed. Oscar Levy (Edimburgo y Londres, 1911), Vol. IX, p. 340. Manfred Kaempfert demuestra que la honestidad como verdad tiene un origen cristiano en su *Säkularisation und neue Heiligkeit - Religiöse und religionsbezogene Sprache bei Friedrich Nietzsche* (Berlín, 1971), pp. 181 y ss.

¹⁷ Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests* (Boston, 1972), p. 189.

industria de la cultura y el antisemitismo del siglo XX, pero estos últimos capítulos parecen ser apéndices. El desarrollo de una conciencia autoindividualista tiene su origen en la antigüedad (*La Odisea*), y culmina en la burguesía ilustrada de los siglos XVIII y XIX. Sobre Sade y Nietzsche escriben los últimos capítulos de esta especie de literatura educativa [*Bildungsroman*]. Ellos son el botón de oro de una ilustración en decadencia. Habermas concluye *Conocimiento e interés* con un capítulo sobre «Freud y Nietzsche»¹⁸, y hacia el final de la obra *Dialéctica negativa*, bajo el título de «nihilismo»¹⁹, Adorno tiene una intensa discusión sobre Nietzsche.

Estas situaciones al final de ciertas discusiones caracterizan al autor de *El crepúsculo de los ídolos* como a un filósofo de finales y quizá de un nuevo comienzo. A pesar de todas las diferencias que existen entre la teoría crítica y la filosofía existencial, existe al menos una coincidencia formal en cuanto a la evaluación histórica de Nietzsche. Para Heidegger también Nietzsche es el último representante y al mismo tiempo el crítico de la metafísica occidental que, desde Sócrates y Platón, ha incurrido en una creciente «distancia del ser»²⁰ (*Seinsferne*). La teoría crítica y el existencialismo hacen justicia al entendimiento personal de Nietzsche: se consideró a sí mismo el filósofo de «altas miras» de crisis y transición (cf. las metáforas del más allá, del puente, del tránsito, del superhombre, etc.). No es Hegel sino Nietzsche el búho de Minerva que comienza su vuelo al anochecer.

Dos acotaciones de la *Dialéctica de la Ilustración* marcan el comienzo y la cumbre de la fuerza de la razón hacia la autonomía completa. Odiseo, el máspreciado y razonable de todos los griegos, es calculador en un doble sentido. Manifiesta la partida del hombre de un estado de inmadurez dominada por el mito, y su victoria sobre Polifemo es el primer paso hacia la emancipación del individuo exclusivamente racional. Kant también favorece este proceso de ilustración cuando define el ideal del entendimiento como algo liberado de orientación externa, negando así los intereses (religión y moral) a cuyo conocimiento habían servido con anterioridad. Por el contrario, de acuerdo con Horkheimer y Adorno, Kant postula «el individuo burgués libre de tutela»²¹. La ciencia, tal como se concibe, deja de reflejar en sí misma sus impulsos, objetivos e intereses, lo que es totalmente contradictorio. La razón se ha convertido en «propuesta sin propósito»²² y «la ciencia no es consciente de sí misma; es sólo una herramienta»²³. La matematización y la mecanización de la ciencia conducen al dominio de los hechos y de la naturaleza, lo que acepta cualquier invención refinada que suponga una autoconservación y una relación empresarial, aunque evite que se ponga en entredicho la ciencia desde un punto de vista de la teoría al conocimiento. El «qué» completamente reprimido en favor del «cómo». «Su canon es su propia eficacia brutal»²⁴ que literalmente apisona los cadáveres. Por ello, Horkheimer y Adorno ven una línea directa desde la crítica de la razón de Kant hasta la *Genea-*

¹⁸ *Ibid.*, pp. 274 a 300.

¹⁹ Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics* (Nueva York, 1973), pp. 376 y ss.

²⁰ Martin Heidegger, *Nietzsche* (Pfullingen, 1961).

²¹ Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment* (Nueva York, 1972), p. 86.

²² *Ibid.*, p. 89.

²³ *Ibid.*, p. 85.

²⁴ *Ibid.*, p. 86.

²⁵ *Ibid.*, p. 99.

logía de la moral de Nietzsche. La razón, que se apoya en el «instinto de supervivencia»²⁵, sólo puede afirmar la ley del más fuerte. El débil sólo debe culparse a sí mismo, es culpable porque, según Nietzsche, las enfermedades son «los mayores peligros para el hombre mismo: no los malvados, ni los depredadores de víctimas»²⁶. Por tanto, Nietzsche «abroga la ley por medio de la autolegislación»²⁷.

Nietzsche llevó la idea de la ilustración hasta el límite y hasta la contradicción. No oscureció nada, sino que gritó al mundo que ningún argumento contra el asesinato se puede deducir de una razón sin trabas. Al igual que la teoría crítica, él reconoció que la ilustración se había convertido en lo contrario, e incluso intentó ordenar el caos con un individualismo exagerado. Frente al positivismo, acudió a la ciencia y a sus dictados, y llegó a la radical conclusión de que la única ley reconocida por la razón es la voluntad de poder. Con esta toma de conciencia, destruyó la dominante moral hipócrita y anunció inocente y brutalmente el valor del poder por sí mismo. Según Horkheimer y Adorno, él ilustró la utopía de una humanidad «que si no estaba distorsionada por sí misma, no necesitaba ser distorsionada»²⁸.

Habermas atribuye un papel parecido a Nietzsche. En *Conocimiento e interés* sigue el proceso por el que la teoría del conocimiento se convierte en mera teoría de la ciencia. Como tal, dirige su atención sólo al instrumento y no a las condiciones que posibilitan su propia actividad. Este camino se dirige desde Kant a través de Fichte, Hegel y Marx hasta el positivismo que, de acuerdo con Habermas, también domina nuestra concepción actual del conocimiento. Este concepto viene marcado por el deseo de una supuesta verdad «pura», deseo que permite solamente hablar a la «cosa misma» como si fuera sólo «para sí misma». Este objetivismo es incapaz de percibir la parte subjetiva de cualquier acto cognitivo: el acto cognitivo que guía el «interés racional» (un concepto de Kant y Fichte) permanece incomprensible por sí sólo. Sólo por medio de la reflexión sobre la teoría del conocimiento es posible alcanzar la relación fundamental entre conocimiento e interés. «La razón se concibe como interesada en el acto de autorreflexión»²⁹. Aquí, el interés no es algo fortuito y externo que se ha forzado sobre la cognición. Más bien existe una doble cara de la reflexión: la razón se guía por el interés y el interés es racional. Habermas nos muestra que, ya con Kant, e incluso más claramente con Fichte, la «necesidad de emancipación y un acto de total libertad en su origen» son presupuestos de toda lógica, «por lo que el hombre se eleva a sí mismo hasta un punto de vista idealista de autonomía y responsabilidad»³⁰. La razón práctica funciona como estímulo de la razón pura.

De acuerdo con Habermas, esta conexión se ha sepultado en el olvido con la filosofía postkantiana. Comte declaró la bancarrota de la autorreflexión cuando adscribió la validez científica sólo a los resultados probados empíricamente y vio el progreso más importante en el triunfo sobre la metafísica. El autor de *La gaya ciencia* aparece al final del camino del positivismo. De acuerdo con Habermas, «Nietzsche llevó hasta el final la autoabolición de la teoría del conocimiento,

²⁶ *The Philosophy of Nietzsche*, p. 748.

²⁷ Horkheimer y Adorno, *op. cit.*, p. 115.

²⁸ *Ibid.*, p. 119.

²⁹ Habermas, *op. cit.*, p. 212.

³⁰ *Ibid.*, p. 206.

inaugurada por Hegel y continuada por Marx, llegando hasta la autonegación de la reflexión»³¹. Aunque Nietzsche vio la conexión entre cognición e interés, la hizo parte de la psicología. Y aunque su introspección de que el conocimiento estaba al servicio del deseo de poder era crítica, no liberaba; «no es emancipadora sino nihilista»³². Por un lado, aparece dentro de la tradición de la Ilustración que endureció la ciencia de los hechos; por otro, no pudo aceptar ésta última como ciencia dado que, desde una visión positivista, niega su interés cognitivo y por ello se ha separado del contexto de la vida. De acuerdo con Habermas, esto es particularmente evidente en las fuertes palabras de Nietzsche en su segunda «Consideración intempestiva» contra una historia que se entiende como una mera ciencia conservadora.

Al igual que con Horkheimer y Adorno, Nietzsche representa para Habermas también el final de un proceso en el que la ilustración, contrariamente a sus propias intenciones, degeneró en un mero instrumento de dominación de la naturaleza y del hombre. Con la «muerte de Dios», Nietzsche también entierra la metafísica, lo que lleva a la destrucción del positivismo. Aunque, al mismo tiempo, lo reconoce como una mala conciencia. De acuerdo con Habermas, Nietzsche frustra la posibilidad de rebatir el positivismo con la autorreflexión, debido a la consideración que da el mismo valor a todos los puntos de vista mientras que sirvan para satisfacer necesidades vitales.

Schmidt también se suma a la tesis de que Nietzsche ha reconocido la autoabrogación de la ilustración.³³ En contra del positivismo, Nietzsche supo ver el error de una separación gnoseológica rígida del sujeto y el objeto. Del mismo modo se volvió en contra de la identidad básica del pensamiento y del ser, y entendió que la relación entre sujeto y objeto está históricamente determinada para siempre una y otra vez, por la razón de que existen determinadas condiciones, intereses y valorizaciones.

Por ello, Nietzsche había reconocido la dialéctica de la ilustración mucho antes de que apareciera la teoría crítica sin ir por el camino de retorno hacia la naturaleza con ayuda de Rousseau. En sus primeras obras, *El nacimiento de la tragedia* por ejemplo, Nietzsche ya describía las consecuencias de la conciencia autoindividualizadora, ilustrándola por medio de ejemplos de una vida paralizada y fijada en una sola dimensión. Describe al hombre obsesionado por una razón sin cadenas como «hombre teórico» e identifica a su ancestro: «Todo nuestro mundo moderno se encuentra atrapado en la red de la cultura Alejandrina y toma como ideal al *hombre teórico* dotado de las fuerzas cognitivas más altas al servicio de la ciencia; su prototipo y ancestro es Sócrates»³⁴. Para Nietzsche, el maestro de Platón ya representa todos los atributos y virtudes importantes de la ilustración: moralidad, dialéctica, satisfacción y serenidad.³⁵ La autorrestricción de lo que puede ser probado genera la ilusión de la completa maleabilidad del mundo, y por lo tanto el poder del hombre sobre los otros y sobre la naturaleza.

³¹ *Ibid.*, p. 204.

³² *Ibid.*, p. 205.

³³ Cf. Alfred Schmidt, «Zur Frage der Dialektik in Nietzsches Erkenntnistheorie» en *Zeugnisse - Theodor W. Adorno zum sechzigsten Geburtstag*, ed. Max Horkheimer (Frankfurt.1965), pp. 115 a 152.

³⁴ *The Philosophy of Nietzsche*, op. cit., p. 1046.

³⁵ *Ibid.*, p. 867.

Esto desemboca en un optimismo que dura siglos, en relación a la Ilustración y al hombre teórico que cree que su deformidad es superior. Nietzsche analiza no sólo las consecuencias para el hombre teórico individual, sino también para toda la sociedad teórica en su conjunto. Dice de la ilustración «que considera que deshace un mito; pero que en vez de consuelo metafísico, postula el acuerdo terrenal, o más bien su propio *deus ex machina*, es decir, el dios de las máquinas, como por ejemplo, las fuerzas de los espíritus naturales reconocidas y utilizadas al servicio de un egotismo mayor; y que cree en la curación del mundo a través del conocimiento, en una vida guiada por una ciencia realmente capaz de atar al individuo a un círculo muy estrecho de tareas solucionables»³⁶. Aquí vemos revelada la totalidad de la dialéctica de la ilustración: la ilustración destruye los antiguos mitos pero cae otra vez en uno nuevo. Es racional pero su relación con la razón está basada en la fe. Al aplicar la razón, por ejemplo, a través de la ciencia, quiere mejorar constantemente el mundo y ennoblecer al individuo. Incluso más, Nietzsche reconoce la conexión entre la ilustración y la estructura económica industrial-burguesa. El *deus ex machina* se convierte en máquina, la filosofía se vuelve tecnología y trabajo —la explotación de la naturaleza y del hombre con la finalidad de un aumento egoísta de propiedad y poder. En este punto, la crítica teórica no necesita iluminar a Nietzsche, quien por sí mismo irradia suficiente luz.

Medio siglo antes del nacimiento de la teoría crítica, Nietzsche reconoció la dialéctica histórica de la ilustración. Este reconocimiento, sin embargo, no se limita a su aparición histórica en el siglo XVIII, sino que se expande hasta la consideración de toda la historia y, finalmente, hasta el punto de vista decisivo de la historicidad de todas las materias y conceptos: el «heraclitismo» de Nietzsche.³⁷ En este sentido también es él un precursor de la teoría crítica que desea expandir el análisis de Marx y Engels partiendo de la economía política en concreto. No considera que las categorías allí encontradas sean verdades eternamente válidas, las trata como impulsos para los procesos de conocimiento, resultados de lo que se delega sobre las categorías, cambiándolas si es necesario. Como la teoría crítica renuncia a toda doctrina sin relación histórica, es difícil definirla. En lugar de ello, se reconstruye a sí misma continuamente en debates con posiciones contrarias. Así pues, representa la primacía de la historia sobre toda ontología y antropología que quiere conocer esencias más allá de lo temporal. Entiende la historia no simplemente como la historia de las ideas, sino como una relación de todos los individuos, grupos, estratos y clases sociales que cambia constantemente en cuanto a su totalidad social.

En su ensayo «Tradición y teoría crítica» (1937), Horkheimer expone el fundamento gnoseológico para la investigación de la totalidad. Encuentra el punto de partida de la teoría tradicional en Descartes, cuyo método mayoritariamente aceptado ha consistido, inicialmente, en deducir teoremas relacionados desde los menores principios posibles que se consideren indudables. Por consiguiente, la ciencia se ha convertido en una matemática que no considera el papel cognitivo desempeñado por la subjetividad (la posición del sujeto conocedor, su interés, su determinación histórica, etc.). La rigurosa separación del sujeto y el

³⁶ *Ibid.*, p. 1045.

³⁷ Schmidt, *op. cit.*, p. 125.

objeto conduce, por un lado, a un alto grado de control sobre los objetos y, por el otro, a la alienación del sujeto que participa pasivamente de la cognición. Aunque cualquier acto, por muy objetivo que pueda parecer, esté determinado por el sujeto, la teoría tradicional niega la participación del sujeto y por lo tanto le priva de su recompensa. Por el contrario, la teoría crítica mantiene que «los objetos que percibimos a nuestro alrededor —ciudades, pueblos, campos y bosques— llevan la marca de haber sido alterados por el hombre. Esto no ocurre sólo en la ropa y en la apariencia, en la forma externa y en la estructura emocional, en lo que los hombres son productos de la historia. Incluso la forma en que ven y oyen es inseparable del proceso de vida social que ha evolucionado durante milenios»³⁸. La historicidad determina ambas partes del proceso cognitivo: el objeto al igual que el sujeto se ha transformado, por ejemplo, al crearse. El preceptor modela las cosas y es a su vez modelado por las cosas: aquí reside el punto de partida para el materialismo de la teoría crítica. Este materialismo ha recurrido a distintos contenidos a lo largo de la historia de la filosofía: Demócrito, a los átomos, la *Aufklärer* francesa (Helvetius, Lamettrie, Holbach), a mecanicismos ocasionales, y Feuerbach, al individuo concreto en su constitución sensible necesitaria de felicidad. Para la teoría crítica, el contenido de este materialismo significa la totalidad socioeconómica, lo que implica historicidad. Dado que la realidad socioeconómica cambia constantemente, ningún principio más allá de lo temporal se puede derivar de él. El proceso histórico a su vez no se ve predeterminado por un esquema dialéctico fijo, y para la teoría crítica incluso el materialismo como interpretación no es una ley imperecedera. «Que el ser social determina la conciencia no es un credo filosófico para el pensamiento crítico, sino el diagnóstico de una condición que se debe superar»³⁹. En otro momento, Schmidt proporciona un resumen —suponiendo que se pueda proporcionar en realidad: «Si hay algo que pueda definir la teoría crítica, es esta reflexión inexorable de su naturaleza condicional»⁴⁰.

En sus *Tres ensayos sobre Hegel*, Adorno habla con franqueza contra la dialéctica materialista de la «zona Este» —una versión bloqueada dentro del *Diamat* en la que la forma fue «convertida literalmente en un dogma estático». Según Adorno, «en contraste con esto, hay más puntos en común con la experiencia motivadora de la dialéctica en una afirmación de Nietzsche muy enfrentada a Hegel: nada ocurre en realidad que pueda corresponder estrictamente con la lógica»⁴¹. En otro momento, Adorno declara que Nietzsche se ha dado cuenta de que «todo lo histórico de verdad elude básicamente una definición en general»⁴². Por eso tenemos una evidencia inequívoca en los escritos de Nietzsche: en *El crepúsculo de los ídolos* reprocha a los filósofos su «falta de sentido histórico», y continúa diciendo: «Creen que *hacen honor* a una cosa cuando la despojan de su historia, *sub specie aeterni*, cuando en realidad la convierten en una momia. Durante mi-

³⁸ Horkheimer, *Critical Theory: Selected Essays*, trad. M. J. O'Connell et al. (Nueva York 1972), p. 200.

³⁹ Alfred Schmidt, «Nachwort des Herausgebers: Zur Idee der kritischen Theorie», en Horkheimer, *Kritische Theorie*, op. cit., Vol. II, p. 358.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 357.

⁴¹ Theodor W. Adorno, *Drei Stunden zu Hegel* en *Gesammelte Schriften*, ed. Gretel Adorno y Rolf Tiedemann (Frankfurt, 1979), Vol. V, p. 314.

⁴² Theodor W. Adorno, *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*, op. cit., p. 55.

lenios, todas las cosas que los filósofos han manejado han sido momias conceptuales»⁴³. En su *Teoría estética*, Adorno confirma el punto de vista de Nietzsche de que sólo lo que ha sido transformado (*das Gewordene*) sería verdad.⁴⁴ Marcuse argumenta por cauces parecidos: ni el sentido de la estética más sutil, ni los conceptos filosóficos más exactos son inmunes a la historia. «Los conceptos desordenados entran en las materias de pensamiento más puras». En relación con ello, menciona el «aire liberador del pensamiento de Nietzsche» que renueva la ley y el orden.⁴⁵

Las aportaciones de Nietzsche al conocimiento estriban en el intento de eludir un sistema inadecuado, en su rechazo del dogmatismo, y en su negación del positivismo. Las tres, «elusión, rechazo y negación», son las tres formas negativas de pensamiento y de comportamiento. Como resultado, los contemporáneos de Nietzsche y la posterioridad le han reprochado su nihilismo, la misma acusación que él lanzó contra el hombre teórico y la Cristiandad, porque renunciaban al cuerpo y al deseo de vida. Aquellos ataques se han vengado de sí mismos al cambiar las tornas. Como Nietzsche no aceptó *nada* de los valores y verdades que le ofrecían, le acusaron de nihilista. Desde entonces ha sido considerado tanto un *enfant terrible*, como un enemigo de clase. En *Dialéctica negativa*, Adorno se opone a este veredicto y cambia las tornas una vez más: «Aquellas personas que confrontan el nihilismo con sus positivities ya exhaustas, son nihilistas [. . .] El respeto por la idea de nihilismo recae en la defensa de lo que ha sido condenado como nihilismo»⁴⁶. Adorno pregunta si la condición a la que ya no podemos aportar nada no sería la más humana, porque permite un grado de autodeterminación humana concebible sólo en los sueños más atrevidos de la filosofía. Nietzsche abre por primera vez la perspectiva de la autonomía absoluta del hombre, pero cuestiona después si es aconsejable en su totalidad la comprensión de dicha autonomía. Con este segundo pensamiento, Nietzsche se desliza sobre un nihilismo que sería suplantado por la autonomía si su primera posición fuera únicamente válida. El nihilismo de Nietzsche y la teoría crítica están de acuerdo en la negación reflexiva de toda finalidad: la negatividad al servicio del pensamiento contiene más amor a la verdad que cualquier otra verdad en sí misma. En su ensayo sobre la gnoseología de Nietzsche, Schmidt afirma que «las verdades provisionales que no se pueden sistematizar son negativas, son introspecciones sobre la verdad e incertidumbres de la verdad, certezas momentáneas. [...] Tal introspección hace del método de Nietzsche una "filosofía experimental"»⁴⁷.

La forma de pensar de Adorno y de Nietzsche marca también la forma interna y externa de sus escritos. No tienen nada en común con el carácter sistemático de la *Crítica de la razón pura* o de *Ser y tiempo*. En vez de la deducción o el análisis matemático, Nietzsche y Adorno prefieren una forma más ensayística sin ninguna división clara en capítulos o subapartados. Los títulos intermedios normalmente no aparecen, y cuando lo hacen se suprimen posteriormente porque

⁴³ *The Portable Nietzsche*, ed. Walter Kaufmann (Nueva York, 1979), pp. 479 y ss.

⁴⁴ Cf. Theodor W. Adorno, *Aesthetische Theorie*, op. cit., p. 12.

⁴⁵ Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man* (Boston, 1967), p. 216.

⁴⁶ Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, op. cit., p. 381.

⁴⁷ Schmidt, «Zur Frage der Dialektik in Nietzsches Erkenntnistheorie», op. cit., pp. 121 y 123.

destruyen una continuidad que se considera más importante. Los editores de *Teoría estética* se refieren con acierto a una «forma de presentación paratáctica»⁴⁸, que se encuentra también en Nietzsche. No es necesario leer las secciones en la secuencia en la que aparecen impresas; una sección no está construida necesariamente sobre otra. Los pensamientos suelen dar vueltas alrededor de afirmaciones centrales en forma de *aperçus* y aforismos. Sus libros dan la impresión de ser como piedras eternas lanzadas a un lago en el que forman diversos anillos simultánea y secuencialmente, que a veces reposan uno al lado de otro, a veces tangencialmente, y otras veces discurren uno dentro de otro. No obstante, todas las piedras mueven una y la misma agua.

A pesar de la afinidad entre la teoría crítica y Nietzsche, las divergencias son inequívocas. Aparecen abiertamente, y casi siempre al final de un proceso de reflexión que han recorrido de manera paralela la misma distancia. Se han erigido dos reproches en varias ocasiones contra él: que no se involucra en la dialéctica y que no reconoce la importancia fundamental de la sociedad. Adorno y Schmidt han elevado sus discrepancias contra la inadecuada dialéctica de Nietzsche.⁴⁹ En *Teoría estética*, se reitera la conciencia de Nietzsche sobre la incompatibilidad del arte y el positivismo; si bien es cierto que «permitió que no se desarrollara la contradicción»⁵⁰. La reserva es incluso más evidente en *Metacrítica de la teoría del conocimiento*. En ésta, Adorno cita a Nietzsche, quien se manifiesta en contra de la dicotomía de Platón del ser eterno y del fenómeno efímero. Así, en el *Symposium*, la historicidad de la *dóxa* se adscribe a la apariencia. Nietzsche ve el error de esta metafísica del ser en que la verdad última, lo perfecto, no puede haber llegado a se, y en consecuencia debe ser *causa sui*. Después continúa diciendo: «Lo último, lo más endeble, lo más vacío, se propone como lo primero, como causa en sí misma, como *ens realissimum*»⁵¹. Adorno coincide con Nietzsche cuando se vuelve en contra de la deshistorización y la total dominación del concepto de lo permanente, pero no coinciden cuando Nietzsche adscribe lo permanente como ley arbitraria sólo al concepto y toma la naturaleza como si fuera un caos arrollador. Según Nietzsche, esto constituye una separación y afirmación no dialécticas, dado que la transformación se atribuye sólo a la naturaleza y el ser sólo al concepto. Para Adorno, Nietzsche destruyó la metafísica tradicional de lo eterno, pero a través de su desigual división de papeles, introdujo una nueva dicotomía entre la naturaleza como cambio y el concepto de permanencia. Adorno quiere ver las dos cosas en su mediación, y por ello continúa la dialéctica: «La oposición de lo estable a lo caótico y la dominación de la naturaleza nunca habrían prosperado sin un elemento de estabilidad en lo dominado, que de otra forma desmentiría incesantemente engaños al sujeto. Erradicar por completo ese elemento y localizarlo por sí sólo en el sujeto no es una arrogancia menor que hacer absoluto el esquema de un orden conceptual. En ambos casos, sujeto y objeto, tal y como ya se han denominado, se transforman en *hypokeímenon*»⁵².

La relación de Nietzsche con la dialéctica es compleja. Él mismo utiliza el

⁴⁸ «Editorisches Nachwort» para Adorno, *Aesthetisches Theorie*, op. cit., p. 541.

⁴⁹ Schmidt, «Zur Frage der Dialektik in Nietzsches Erkenntnistheorie», op. cit., p. 125.

⁵⁰ Adorno, *Aesthetische Theorie*, op. cit., p. 418.

⁵¹ *The Portable Nietzsche*, op. cit., pp. 480 y ss.

⁵² Adorno, «The Metacritique of Epistemology», op. cit., p. 88.

término en el sentido de «lógica formal» o «retórica,» y juzga la dialéctica de distintas formas. En su periodo medio, cuando le dio prioridad a la filosofía sobre el arte, la dialéctica se ensalza como la técnica protectora del discurso y como arte divino.⁵³ En su periodo posterior, se degrada hasta el punto de «venganza del canalla» y «trucos de abogados».⁵⁴ Cuando Schmidt expone que «el movimiento del pensamiento de Nietzsche es dialéctico»⁵⁵, necesita una clarificación. Es correcto si está basado en la definición de Hegel: «Lo *racional* como concepto destaca de los demás en su precisión y diferenciación fija; la *dialéctica* los demuestra en su transición y su disolución»⁵⁶. En este sentido, Nietzsche también es un dialéctico. Pero no lo es en el sentido de transmisor de esa «disolución» de Hegel o Marx. El pensamiento de Nietzsche no está promovido por la contradicción. Si hubiera podido leer a Adorno, probablemente se hubiera sorprendido de la frecuencia con la que las cosas posteriores se convertían en sus contrarias. Con una inocencia maléfica podría haber preguntado: ¿Por qué realmente todo se convierte en su contrario? ¿Por qué no lo hace alguna vez en su diagonal? ¿Qué hace legítimo este fundamento, el amor por la antítesis de una forma ordenada? Mientras estos son los factores de movimiento e intervención, como tales se ven y desaparecen. Pero como fuerza que vuelve a funcionar sin parar, corren el peligro de mecanizar el movimiento del pensamiento —algo que la teoría crítica teme más que nada. Nietzsche considera la contradicción como una construcción del entendimiento: «No hay contradicciones: adquirimos el concepto de contradicción solamente de la lógica, y, por consiguiente, se transfiere erróneamente a las cosas»⁵⁷. En este punto, Adorno pudo replicar que Nietzsche adscribió una vez más algo fijado sólo al sujeto y no a los objetos, y que por ello él mismo reintrodujo una contradicción que anteriormente había negado. Al mismo tiempo, se puede contraponer a lo anteriormente citado que Nietzsche consideraba esta condición de separación no como definitiva, sino como meritoria de superación. Al igual que las cosas no se excluyen siempre unas a otras, en el pensamiento también debería dominar el principio de deslizamiento y no el de la antítesis: «La observación general es inexacta y ve contradicciones en cualquier parte de la naturaleza (como por ejemplo, “caliente y frío”), donde no existen contradicciones sino gradaciones. Este mal hábito nos ha inducido a querer entender y analizar incluso la naturaleza interna, el mundo moral-intelectual, de acuerdo con dichas contradicciones. El dolor no confesado, la arrogancia, la rigidez, la alienación y una frialdad mortal han encubierto el sentimiento humano hacia la razón, de manera que uno cree ver contradicciones en vez de transiciones»⁵⁸. Nietzsche es un dialéctico en el sentido hegeliano, en tanto que muestra los conceptos en «transición y disolución». Su procedimiento cognitivo es por tanto no pensar en contradicciones, sino mediante el perspectivismo. El intento

⁵³ *Complete Works of Friedrich Nietzsche*, op. cit., Vol. IX, pp. 196 y 374.

⁵⁴ Friedrich Nietzsche, *Werke*, ed. Karl Schlechta (Munich, 1956), Vol. III, p. 760 y *The Philosophy of Nietzsche*, op. cit., p. 385.

⁵⁵ Schmidt, «Zur Frage der Dialektik in Nietzsches Erkenntnistheorie», op. cit., p. 116.

⁵⁶ Georg Friedrich Wilhelm Hegel, *Philosophische Propädeutik in Sämtliche Werke*, ed. Hermann Glockner (Stuttgart, 1927), Vol. III, p. 170.

⁵⁷ Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, op. cit., Vol. III, p. 541.

⁵⁸ *The Complete Works of Friedrich Nietzsche*, op. cit., Vol. VII, p. 231.

de concebir el fenómeno deseado en su totalidad fracasa y se cambia por afirmaciones individuales y relativas que, como tales, están abiertas a la crítica de los demás. Con un cambio de perspectiva, el fenómeno aparece con unos matices siempre nuevos que confirman o contradicen los anteriores. Para empezar, dicho punto de vista en perspectiva hace relativos los juicios de valor individuales, pero al mismo tiempo les evita una osificación y abre una nueva óptica hacia la deseada totalidad. Esta totalidad no se alcanza realmente, pero la cognición en perspectiva se acerca mucho a ella a tientas. «*Solamente* hay una forma de ver desde la perspectiva, *solamente* una ‘percepción’ desde la perspectiva; y *cuantos más* afectos nos permitimos y articulamos sobre una cosa y con *más ojos*, sabemos cómo involucrarnos en esa misma cosa, más lleno se hace el “concepto” de esa cosa, es decir, nuestra “objetividad”»⁵⁹. No es el pensamiento antitético, sino que, por encima de todo, es el perspectivismo el que abarca todas las transiciones, contactos y congruencias paralelas, medios tonos, situaciones «a medias» y personajes ambiguos. Nietzsche considera que el perspectivismo es una forma más dolorosa, pero intelectualmente más honesta.

El perspectivismo de Nietzsche, en el que Habermas ve solamente una «pluralidad de ficciones relacionadas con múltiples puntos de vista» y una «colección de lo que en principio puede ser un número de perspectivas»⁶⁰, también nos conduce al segundo punto decisivo en el que la teoría crítica entra en conflicto con Nietzsche. La supuestamente fortuita intercambiabilidad de perspectivas y posiciones impiden a Nietzsche conseguir la percepción del significado comprensivo de la sociedad. De acuerdo con Horkheimer, estaba equivocado en su crítica del nihilismo, porque había visto el concepto desde un punto de vista no histórico y porque no había podido reconocer que el nihilismo «es superado por la sociedad en general o no lo supera en absoluto»⁶¹. Cuando Nietzsche quiere referirse al contexto comprensivo en el que se basan todas las perspectivas, utiliza el concepto o mejor la metáfora «vida». Esto no se debe malinterpretar biológicamente ya que apunta a la totalidad. La teoría crítica reprende a Nietzsche por no haber visto la totalidad social como la base real. Ahora bien, es difícil referirse a un fenómeno que se podría pensar que está fuera de esa totalidad. La razón de esto estriba en la universalidad del concepto de «totalidad social». En vez de considerar fuerzas difusas, infinitas y por ello motivaciones e intenciones poco claras, el término «totalidad social» sugiere en realidad algo parecido a una red universal de relaciones. Por lo tanto, uno se refiere con frecuencia al «contexto total de relaciones sociales» sin haber decidido si este contexto prevalece o no, o si en realidad existe. Mientras que la teoría crítica no proporcione una información concreta, el concepto de «totalidad social» —como la «vida» para Nietzsche— tendrá una función de creación mitológica. Debe su verdad sólo a su universalidad. Aquí se puede objetar que «sociedad» es más concreto que «vida» y que para Nietzsche «vida», en el sentido de «ser», es más que «sociedad». Pero para la teo-

⁵⁹ *Philosophy of Nietzsche*, op. cit., p. 745.

⁶⁰ Habermas, op. cit., p. 151. Habermas intenta una interpretación más desarrollada de la «teoría perspectivista de los afectos» en su comentario a Friedrich Nietzsche en *Erkenntnistheorie* (Frankfurt, 1968), pp. 347 y ss.

⁶¹ Horkheimer, *Kritische Theorie*, op. cit., Vol. II, p. 68.

ría crítica «sociedad» es más que «vida». De acuerdo con su teoría del conocimiento, el contexto total de las relaciones sociales comprende no sólo la vida, sino también la naturaleza, e incluso Dios, etc.

Pero mientras que se piense en la sociedad en tales términos universalistas, todo el que quiera saber y actuar permanece ante ello como delante de una esfinge. Aunque desarrollada y fabricada, la sociedad se presenta a sí misma frente al individuo como no fabricada por *él*, como una impenetrable selva de intereses, como un destino socializado. ¿Cómo se puede remediar esto? ¿Desenredando quizá la maraña por medio de la afinidad en lugar del antagonismo a través de la solidaridad? La teoría crítica simboliza el pensamiento de Nietzsche tanto en la radicalidad de las preguntas como en el hecho de rechazar una respuesta.

Traducción de *Jesús Sevillano*